



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2000

Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-23378>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Schmid, Konrad (2000). Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens. In: Härle, Wilfried; Schmidt, Heinz; Welker, Michael. Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 71-90.

Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens

Überlegungen zu seiner Genese und theologischen Bedeutung

Konrad Schmid

I.

Der christliche Glaube hat ein intimes Verhältnis zur Geschichte. Dies gilt in mehrfacher, zumindest aber in doppelter Hinsicht:

Erstens: Der christliche Glaube läßt sich nicht *more geometrico* fassen oder vordemonstrieren, sondern er existiert nur in jeweils geschichtlich geprägten Gestalten. Es gibt keine zeitlose Präsentationsform des christlichen Glaubens, von der man sagen könnte: Das ist er, so sieht er aus, hier haben wir ihn. Seine Artikulationen verändern sich im Lauf der Geschichte notwendigerweise, auch wenn er sich immer auf denselben Ursprung zurückbezieht und darin seine Identität hat.

Die Notwendigkeit der geschichtlichen Wandlung des christlichen Glaubens bringt es auch mit sich, daß eine orthodoxe Position von heute ohne weiteres zur Häresie von morgen werden kann, ja werden muß, wenn sie als geschichtsinvariante Wahrheit behauptet wird. Eine *theologia perennis*, eine ewig gültige Theologie gibt es nicht.

Der christliche Glaube existiert also nur in seinen geschichtlichen Ausprägungs- und Auslegungsformen. Es wäre zwar spannend, bei diesem Punkt zu verweilen, nicht er soll aber im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen, sondern vielmehr ein zweiter Gesichtspunkt, hinsichtlich dessen man vom Geschichtsbezug des christlichen Glaubens reden kann und reden muß: Der christliche Glaube hat auch insofern ein intimes Verhältnis zur Geschichte, als er sich nicht auf notwendige Vernunftwahrheiten, sondern auf eine zufällige Geschichtswahrheit stützt. Er beruft sich mit Jesus von Nazareth als seinem tragenden Grund auf eine geschichtliche Gestalt, deren Geschick sich zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort abgespielt hat – Jesus von Nazareth ist kein übergeschichtliches himmlisches Mischwesen, keine Chiffre für ein zeitindifferentes kosmisches Prinzip, keine Metapher für eine fundamental gültige anthropologische Eigenschaft, sondern ein Mensch in Zeit und Geschichte. Und seinem historisch kontingenten Auftreten und seinem Geschick, von welchem das Neue Testament erzählt, wird Offenbarungscharakter zugeschrieben. Der christliche Glaube bezieht sich also auf ein geschichtliches Stiftungsereignis zurück, das vor zweitausend Jahren

stattgefunden hat. Und dieser Geschichtsbezug ist nicht nur ein Akzidens des christlichen Glaubens, sondern prägt ihn in seiner innersten Substanz. Würde man ihn vergessen, verdrängen, überspielen oder weginterpretieren, dann wäre es um den christlichen Glauben geschehen. Mit Gerhard Ebeling¹ handelt es sich beim Geschichtsbezug des christlichen Glaubens geradezu um einen *articulus stantis et cadentis ecclesiae*:

Das Christentum steht und fällt mit der Bindung an seinen einmaligen historischen Ursprung.

Mit der Geschichtlichkeit dieses Ursprungs hat das frühe Christentum insofern von allem Anfang an ernst gemacht, als es nicht irgendein dogmatisches Kompendium, sondern die Bibel Alten und Neuen Testaments zu seiner kanonischen Grundlage gewählt hat. Damit liegt ihm ein Geschichtsbuch und nicht ein Lehrbuch zugrunde – gerade die Heidelberger Theologie hat sowohl in Vergangenheit wie auch in der Gegenwart viel dazu beigetragen, diesen Sachverhalt mit der nötigen Deutlichkeit herauszustreichen. Die *norma normans* des christlichen Glaubens ist und bleibt die Bibel selbst, während deren lehr- oder bekenntnishaften Auslegungen – jedenfalls nach evangelischem Verständnis – nie über den Status einer *norma normata* hinausgelangen.

So charakteristisch der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens ist, so elementar ihn diese Gründung auf ein historisch-zufälliges Ereignis prägt und bestimmt, so auffällig ist er auch – jedenfalls in religionsgeschichtlicher Hinsicht. Die Etablierung des Christentums über Jahrhunderte hinweg hat es fast vergessen lassen, seinen Geschichtsbezug, seine Gründung auf das Kontingente als eine Besonderheit wahrzunehmen, die sie aber zweifellos ist.

Allerdings beschränkt sich diese Auffälligkeit nicht auf das Christentum, sondern sie läßt sich auch bereits im Alten Testament entdecken: Der Gedanke, den Glauben geschichtlich und nicht geometrisch zu fassen, ist bereits im Alten Testament vorgedacht worden, dort allerdings nicht – wie man auch schon gemeint hat – von Anfang an, sondern er ist nach und nach errungen worden. Um die Vorgeschichte des Geschichtsbezug des christlichen Glaubens im Alten Testament soll es im folgenden gehen.

II.

Daß der Geschichtsbezug des alttestamentlichen Glaubens selbst eine Geschichte hat, war der alttestamentlichen Forschung nicht immer eine selbstverständliche Annahme. Noch vor zwanzig oder dreißig Jahren wäre eine entwicklungsgeschichtliche Fragestellung am Alten Testament hinsichtlich seines Geschichtsbezugs als wenig einleuchtend empfunden

¹ G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47 (1950), 1–46 = ders., Wort und Glaube (I), Tübingen 1960, 1–49f, dort 13f.

worden. Für den Glauben des Alten Israels war man im Grunde wie für das Christentum davon überzeugt, daß er von Anfang an geschichtlich verfaßt gewesen sei. Der Gott Israels hatte sich Israel in geschichtlichen Vorgängen wie dem Exodus aus Ägypten geoffenbart und sich genau darin als Gott erwiesen, und so bezog sich Israels Glaube immer schon auf die Geschichte.

Diese Sicht läßt sich zum Beispiel in der 3. Aufl. des Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) von 1957 belegen. Dort steht aus der Feder von Claus Westermann im Artikel „Bekenntnis II. Altes Testament und Judentum“ zu lesen: „[Das] Urbekenntnis zu Jhwh, dem Gott Israels, der sein Volk aus Ägypten herausgeführt hat, begegnet in allen Schichten des AT² – d.h. selbstredend auch in den frühesten. Jhwh ist deshalb der Gott Israels, weil er eine bestimmte geschichtliche Tat vollbracht hat, er hat nämlich Israel aus Ägypten herausgeführt. Oder mit Martin Noth gesagt: „Daß Jhwh, der Gott Israels, derjenige sei, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat, ist einer der elementarsten und der am häufigsten wiederholten Glaubenssätze im Alten Testament ... auf die in diesem Glaubenssatz ausgesprochene Tat Gottes hat Israel seine Existenz und seine Sonderstellung im Kreis der Völker zurückgeführt“³ – so steht es in Noths Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948) geschrieben. Noth bringt gleich zweierlei auf den Punkt. Zum einen: Israel gründet seine Existenz auf eine geschichtliche Heilstat Gottes, und zum anderen: Israel bezieht eben dadurch eine Sonderstellung im Kreis der Völker.

Das Zauberwort in der damaligen alttestamentlichen Wissenschaft lautete Heilsgeschichte. Die heilsgeschichtliche Prägung der Religion Israels galt als ihr Spezifikum innerhalb des Alten Orients: Israel hatte die Heilsgeschichte Gottes von den Verheißungen an die Erzväter über den Auszug aus Ägypten, die Wüstenwanderung bis hin zur Landnahme zum Glaubensgegenstand, während die altorientalischen Nachbarreligionen nichts von einem Gotteshandeln in der Geschichte wußten, ihre Göttern erstanden und erstarben zyklisch mit dem Kreislauf der Jahreszeiten. Mit einem Wort: Israel fand seinen Gott in der Geschichte, die Nachbarreligionen ihre Götter in der Natur – so die dominierende Unterscheidung in der Mitte dieses Jahrhunderts.

Diese Einschätzung der Religion Israels und ihre grundsätzliche Abhebung von den Nachbarreligionen ist allerdings nicht sehr alt. Man muß bei der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ nur eine Auflage zurückgehen – also von der dritten zur zweiten Auflage ins Jahr 1927 –, dort wird derselbe Artikel „Bekenntnis“ folgendermaßen eröffnet:

„Die antike Religion ... war zum großen Teil nicht ein Glauben, sie bestand hauptsächlich aus Institutionen und Bräuchen“. So fehlte es auch außerhalb des Christentums fast überall an einer feststehenden Zusam-

² I., 989.

³ Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Darmstadt (1948) repr. 1960, 50.

menfassung des Glaubens, die bei der Aufnahme in die betr. Religionsgemeinschaft oder bei sonstigen Gelegenheiten gebraucht worden wäre⁴.” Hier herrschte noch eine ganz andere Konzeption vor: Die enge Korrespondenz von Glaube und Geschichte ist ein christliches Proprium, das Judentum wird den antiken Religionen zugeschlagen, die Institutionen und Bräuche pflegen, aber mit Glaube, ja Geschichtsglaube nichts zu tun haben.

Was ist in der Zwischenzeit geschehen – was ist zwischen der zweiten und dritten Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ passiert?

Die „Religion in Geschichte und Gegenwart“ war in ihrer ersten und zweiten Auflage noch fest in der Hand der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule⁵, als deren Organ sie ursprünglich auch ins Leben gerufen worden war. Die religionsgeschichtliche Schule um Forscher wie Johannes Weiß, Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel erklärte das Judentum und das Christentum aus den nachweisbaren äußeren Einflüssen anderer Religionen, die durch die großen archäologischen Funde und Entdeckungen des 19. Jahrhunderts greifbar geworden waren.

Anfangs der zwanziger Jahre des 20. Jahrhundert wandte sich jedoch die Diskussionslage entscheidend und die erwachende dialektische Theologie um Karl Barth drängte die religionsgeschichtliche Schule mehr und mehr ins theologische Abseits. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich die dialektische Theologie dann als Mainstream in der deutschsprachigen protestantischen Theologie etablieren, und dies wirkte sich auch einschneidend auf die exegetischen Disziplinen, die alt- und die neutestamentliche Wissenschaft aus.

Das früher vorherrschende Erklärungsparadigma der religionsgeschichtlichen Ableitung biblischer Aussagen verschwand fast völlig, in den Vordergrund trat nun vielmehr die Analogielosigkeit des biblischen Glaubens. Die in der dialektischen Theologie zentrale Grundunterscheidung zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie fanden die Alttestamentler in der Folge auch in der Religionsgeschichte des Vorderen Orients wieder: Die Nachbarreligionen Israels huldigten ihren jahreszeitlich geprägten Naturkulten, sie fanden ihre Götter in den Wachstumsvorgängen der Natur, während Israel an seinen sich in der Geschichte offenbarende Gott glaubte und sich damit von allem Anfang an von seinen Nachbarn unterschied.

Besonders ein Name stand innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft für diese Konzeption: Gerhard von Rad. Exemplarisch läßt sie sich in seiner epochemachenden Theologie des Alten Testaments belegen:

„Das Weltbild des alten Orients ist mehr oder minder deutlich geprägt von einem mythischen Kreislaufdenken, also von einem Denkschema, das gerade das sakrale Geschehen vom Rhythmus naturhafter Ordnungen

⁴ C. Clemen, Art. Bekenntnis, RGG², Tübingen 1927, 870f, 870.

⁵ Vgl. dazu G. Lüdemann/A. Özen, Art. Religionsgeschichtliche Schule, in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 618–624.

her begriff. ... Dieses sakrale Weltverständnis ist wesentlich geschichtslos; jedenfalls hat in ihm gerade das, was Israel für seinen Glauben konstituierend ansah, nämlich die Einmaligkeit innergeschichtlicher göttlicher Heilstaten, schlechterdings keinen Raum“⁶.

Von Rad hatte diese scharfe Antithese zwischen „Naturordnungen“ und „Geschichtsglaube“ besonders von den ihm sogenannten Credotexten im Alten Testament her begründet, die die Heilsgeschichte Israels in ihrem Zentrum haben, und die von Rad jedenfalls der Sache nach für uralt galten. Er statuierte: „Stabil ist das Credo als solches; das ist von den ältesten Zeiten an gegeben und wird in seinem Grundbestand keiner Wandlung unterworfen“⁷.

Die wichtigste und auch ursprünglichste Ausprägung dieses Credos fand von Rad in Dtn 26,5b–9; er nannte diesen Text das „kleine geschichtliche Credo“ und unter diesem Namen ist er berühmt geworden. Er lautet⁸:

„Ein dem Untergang geweihter Aramäer war mein Vater,
und er ging hinab nach Ägypten,
und weilte dort als Fremdling mit wenig Leuten,
und wurde dort zu einem großen Volk, stark und zahlreich.
Und die Ägypter behandelten uns schlecht und unterdrückten uns, und
gaben uns harte Arbeit.
Und wir schrieten zu Jhwh, dem Gott unserer Väter, und Jhwh hörte unsere
Stimme und sah unser Elend und unsere Mühsal und unsere Unterdrückung.
Und Jhwh führte uns aus Ägypten heraus mit starker Hand und ausge-
recktem Arm und großer Schreckenstat und mit Zeichen und Wundern.
Und er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, das
von Milch und Honig fließt.“

⁶ Theologie des Alten Testaments. Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960, 120; vgl. ders., Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens (1936), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958, 136–147; vgl. dazu B. Janowski, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 214–241 (= ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219), 216 mit Anm. 11.

⁷ Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958, 9–86, dort 11.

⁸ Zur Forschungsgeschichte vgl. S. Kreuzer, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments, Berlin/New York 1989, 3–82; zum Text selbst ebd. 149–182; S. Norin, Ein Aramäer, dem Umkommen nahe. Ein Kerntext der Forschung und Tradition, SJOT 8 (1994), 87–104 (dagegen H.F. Fuhs, Aus der Befreiung leben. Erwägungen zum geschichtlichen Credo in Dtn 26, 1–11, in: K. Backhaus/F.G. Untergaßmair, Schrift und Tradition. FS J. Ernst, München u.a., 1996, 3–18, 5f); J.G. Janzen, The „wandering Aramean“ reconsidered, VT 44 (1994), 359–375; E. Otto, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin/New York 1999, 321 Anm. 507.

Das „kleine geschichtliche Credo“ beschreibt in knappster Form den Inhalt des heilsgeschichtlichen Glaubens Israels. Auf ihre Weise, nur sehr viel ausgestalteter wiederholten die Autoren der älteren Quellenschriften des Pentateuch, der Jahwist und der Elohist, die Grundstruktur dieses Ablaufs des „kleinen geschichtlichen Credo“ und bildeten damit die heilsgeschichtliche Substanz des Glaubens Israels getreu ab. Das hexateuchische Geschichtsbild von den Erzvätern bis zur Landnahme ist das ureigenste Glaubensgut Israels, nicht zuletzt deshalb, weil es – so nahm man jedenfalls an – auf entsprechenden geschichtlichen Erfahrungen beruht.

Nun ist allerdings in der Forschung nach von Rad schon bald deutlich geworden, daß das „kleine geschichtliche Credo“ nicht als uralter Text haltbar ist. Die Aufgabe dieser These kam nicht überraschend, denn sie trug schon von allem Anfang an den Keim ihres Untergangs in sich. Das läßt sich bereits an den Ausführungen von Rads selbst zu Dtn 26,5–9 erkennen:

“Unverkennbar ist besonders in der zweiten Hälfte die deuteronomische Phraseologie und doch kann kein Zweifel bestehen: das ist ein agendarisches Formular, so hat man wirklich gebetet und gewiß nicht erst in den Zeiten des Deuteronomikers. Es spricht alles dafür, daß dieses Gebet nach Form und Inhalt sehr viel älter ist als der literarische Zusammenhang, in den es jetzt eingeordnet ist [Fußnote: Der rhythmische und alliterierende Charakter des Anfangs ist besonders altertümlich]. Die Entfernung der deuteronomischen Übermalung und eine versuchsweise Herausarbeitung der ursprünglichen Form wäre wohl keine allzu gewagte Sache”⁹.

Formulierungen wie “Es kann kein Zweifel bestehen” und “Es spricht alles dafür”, erwecken oft den Verdacht, daß sich die Sachlage gerade nicht eindeutig darstellt: Es bestehen Zweifel und es gibt doch das eine oder andere, das gegen die vorgetragene These spricht.

In unserem Fall: Die V.6, 7, 8 und 9 von Dtn 26 sind nicht nur „deuteronomistisch“ übermalt, wie von Rad ja selbst zugestand, sondern sprechen „deuteronomistische“ Sprache in Reinkultur, ja, man kann sogar „(nach)priesterliche“ Anklänge feststellen¹⁰. Mittlerweile ist der sprach- und theologiegeschichtliche Nachweis mehrfach geführt worden¹¹: Das kleine geschichtliche Credo ist nicht Keimzelle, sondern späteres Resümee. Damit aber fällt einer der Hauptpfeiler des klassischen Bildes der

⁹ Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, 12 [Hervorhebungen von mir].

¹⁰ Vgl. zur Rezeption von Ex 1 und 3 in Dtn 26,6f die Überlegungen zur literarhistorischen Einordnung der Spendetexte bei K. Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 69–73.186–209.233–237.

¹¹ Vgl. die Lit. bei Schmid, Erzväter und Exodus (s.o. Anm. 10), 10 Anm. 45; vgl. zusätzlich H.F. Fuhs, FS Ernst (s.o. Anm. 8).

von allem Anfang an heilsgeschichtlich verfaßten Religion Israels dahin. Arbeiten von Manfred Weippert und anderen¹² haben deutlich gemacht, daß das antike Israel in vorexilischer Zeit religionsgeschichtlich keineswegs ein Sonderling im Vorderen Orient gewesen ist, sondern im wesentlichen eine Nationalreligion pflegte wie seine Nachbarn auch.

Komplementär zur Spätdatierung des „kleinen geschichtlichen Credo“ gilt weithin in der alttestamentlichen Wissenschaft die Arbeit des schwedischen Forschers Bertil Albrektson mit dem Titel „History and the Gods“ aus dem Jahr 1967¹³ als Widerlegung des bipolaren Modells der Unterscheidung des geschichtlich geprägten Glaubens Israels von den reinen Naturkulten seiner Umwelt. Sie erfreute sich besonders im angelsächsischen Sprachraum lebhafter Rezeption. Bertil Albrektson wies in seiner Arbeit nach, daß auch außerhalb Israels im Alten Orient die Idee durchaus geläufig war, daß sich die Götter in der Geschichte manifestieren. Nun muß man allerdings zugestehen, daß diese These ebenso trivial ist, wie sie wirkt¹⁴: Rein deistische Konzeptionen, die Gott so radikal von der Geschichte trennen, daß beide nichts mehr miteinander zu tun haben, gibt es erst seit der Aufklärung und selbstverständlich haben auch altorientalische Gottheiten die Fähigkeit, sich innergeschichtlich zu betätigen – man könnte sonst das gesamte Kult-, Opfer- und Divinationswesen des Alten Orients nicht begreifen.

Die Trivialität und auch der Erfolg der Albrektsonsschen These erklären sich im Grunde genommen ausschließlich durch den zuvor weitgehend unbestrittenen Siegeszug der These der heilsgeschichtlichen Prägung des Glaubens Israels von allem Anfang an, die zum Widerspruch reizte.

Über Albrektson hinaus wird man heute sagen müssen, daß die einfache Alternative von dem in der Geschichte wirkenden Gott Israels und den ungeschichtlichen Göttern in seiner Umwelt nicht einfach mit der Gegenthese begegnet werden kann, daß alle Götter im Vorderen Orient, inklusive dem Gott Israels, in der Geschichte wirken.

Man muß vielmehr unterscheiden, *wie* das Gotteshandeln in der Geschichte in den antiken Texten konzipiert ist; welche Modi der göttlichen Einwirkung und Durchdringung der Geschichte kennen antike Religionen? Und hier ist sowohl für die Umwelt Israels wie auch für Israel selbst zu differenzieren, wobei der Blickwinkel im folgenden auf Israel be-

¹² Vgl. M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders., Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24; O. Keel, C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottesymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg u.a. ²1993; B. Janowski/M. Köckert (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, VWGTh 15, Gütersloh 1999.

¹³ B. Albrektson, History and the Gods, An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel, CB.OT 1, Lund 1967.

¹⁴ Vgl. zur Kritik auch K. Koch, Auf der Suche nach Geschichte, Bib. 67 (1986), 109–117, 115.

schränkt bleiben muß. Mit Jan Assmann lassen sich grundlegend drei Konzeptionen göttlichen Wirkens in der Geschichte unterscheiden¹⁵. Es handelt sich dabei um ein heuristisches Modell, das seinerseits noch weiter ausdifferenzierbar ist, aber für unsere Zwecke hier genügen mag.

(1) Die einfachste und auch altertümlichste Konzeption ist diejenige einzelner göttlicher Interventionen in die geschichtliche Wirklichkeit, die ja die sachliche Voraussetzung der ganzen altorientalischen Divinationskultur ist. Beispiele hierfür aus dem Alten Testament wären etwa das Feuerwunder am Karmel in 1Kön 18, in dem Gott Blitze vom Himmel schickt und den nassen Holzstoß Elias zum brennen bringt, oder etwa die Teilung des Meeres beim Durchzug der Israeliten. Assmann nennt diese Interventionen „charismatische Ereignisse“¹⁶. Sie dürfen nicht so verstanden werden, daß hier sakrale Eingriffe in eine sonst profane Geschichte vorliegen – der Unterschied profan-sakral wäre hier ein Anachronismus, vielmehr sind Zeit und Geschichte hier ein selbst nicht thematisierter Rahmen für verschiedene Wirkmächte – eben auch göttliche Eingriffe.

(2) Eine demgegenüber schon fortgeschrittene Stufe der Zuordnung von Gott und Geschichte liegt dort vor, wo Geschichte ausgehend von einem gegenseitigen Verpflichtungsverhältnis zwischen Volk oder König und Gott gedeutet wird: Heils- oder Unheilszeiten sind mit menschlichem Verhalten korreliert, das an bestimmten kultischen Anforderungen oder göttlichen Gesetzen gemessen wird und je nachdem eben Heil oder Unheil nach sich zieht. Erst auf dieser Stufe tritt überhaupt „Geschichte“ als zusammenhängendes, sinnhaftes Kontinuum in den Blick. Im Alten Orient findet sich diese Art der Geschichtsdeutung etwa in der Chronik Weidner¹⁷ oder in Ägypten in der Demotischen Chronik¹⁸, im Alten Testament am deutlichsten in den sogenannten „deuteronomistischen“ Deutepassagen der Geschichtsbücher, die Heil und Unheil in der Geschichte an den Gebotsgehorsam Israels koppeln. Assmann spricht hier von „charismatischer Geschichte“¹⁹.

(3) Als dritte Stufe setzt sich die Vorstellung einer vollkommen von Gott gelenkten und geplanten Geschichte von der vorhergehenden noch einmal ab. Erst hier kann von „Heilsgeschichte“ die Rede sein. Ausgeprägte Beispiele hierfür finden sich etwa in apokalyptischen Geschichtsspekulationen²⁰ oder im lukanischen Konzept einer universalen „Heilsgeschichte“ mit Christus als der Mitte der Zeit²¹.

¹⁵ Vgl. zum folgenden J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 248ff.

¹⁶ 249.

¹⁷ Vgl. dazu die Lit. bei K. Schmid, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches*, Neukirchen-Vluyn 1996, 362 Anm. 34.

¹⁸ Vgl. dazu J.H. Johnson, *The Demotic Chronicle as an Historical Source*, *Enchoria* 4 (1974–1976), 1–17.

¹⁹ Assmann, *Gedächtnis* (s.o. Anm. 15), 250.

²⁰ Vgl. zuletzt S. Beyerle, *Die Wiederentdeckung der Apokalyptik in den Schriften Altisraels und des Frühjudentums*, *VF* 43 (1998), 34–59; F. Hahn, *Frühjüdische und*

Man darf diese drei Stufen allerdings nicht als einander ablösende Konzeptionen in einer linearen Abfolge auffassen – die drei Stufen ergänzen sich sukzessive und existieren so auch ineinander und nebeneinander.

Entgegen der klassischen Diskontinuitätskonzeption im Gefolge der dialektischen Theologie war Israel in seiner Umwelt keine völlig eigenständige Größe, die einen Glauben sui generis pflegte. Die Vorstellung eines göttlichen Handelns in der Geschichte ist kein Spezifikum des antiken Israels. Umgekehrt ist der Glaube Israels auch nicht einfach von Anfang an (heils)geschichtlich geprägt gewesen, sondern diese Prägung hat selbst ihre Geschichte.

Die Frage nach dem Geschichtsbezug des alttestamentlichen Glaubens ist konzeptionell zu differenzieren. Zu unterscheiden sind verschiedene Stufen von Geschichtstheologie, (1) punktuelle göttliche Eingriffe in die Geschichte, (2) Geschichte als Resultante eines wechselseitigen, geschichtswirksamen Verpflichtungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch, und (3) schließlich die Heilsgeschichte im engeren Sinn als vollkommen von Gott gelenkte Geschichte.

III.

Der Geschichtsbezug des alttestamentlichen Glaubens ist also keine von vornherein vorgegebene Spezifik Israels, sondern hat selbst eine Geschichte. Wie ist diese zu beschreiben? Diese Fragen können im folgenden nicht vollumfänglich beantwortet werden, aber einige Marksteine lassen sich durchaus angeben. Sie sind nicht mißzuverstehen als eine lineare Darstellung der Religionsgeschichte Israels – diese ist wesentlich mehrschichtiger und vielsträngiger verlaufen –, aber sie liefern einige markante Grundkoordinaten.

Der erste Text, den ich vorstellen möchte, ist zwar im antiken Israel entstanden, steht aber nicht im Alten Testament. Es handelt sich um eine Inschrift aus dem 8. oder 7. Jahrhundert v. Chr., die in einem Vorraum einer Grabkammer bei Chirbet Bet Layy eingeritzt ist. Diese Inschrift enthält eine Art Lobpreis zu Jhwh, die als Inschrift deshalb besonders interessant ist, weil sie – anders als die Texte des Alten Testaments – durch Paläographie sowie durch die Grabanlage recht eindeutig zu datieren ist: Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen vorexilischen Text.

Inschriften haben gegenüber alttestamentlichen Texten diesen Vorteil der Datierbarkeit, sie haben aber den Nachteil, daß sie oft nicht ganz einfach zu entziffern sind. In unserem Fall gibt es einige Lesungs- und Interpreta-

urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, BThSt 36, Neukirchen-Vluyn 1998; R.G. Kratz, Art. Apokalyptik II. Altes Testament, in: RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, 591f.

²¹ Vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHT 17, Tübingen ²1957.

tionsdifferenzen, die hier aber auf sich beruhen mögen bleiben. Die wahrscheinlichste und am meisten, jetzt auch von Johannes Renz und Wolfgang Röllig vertretene Lesung lautet²²:

„Jhwh ist der Gott der ganzen Erde, die Berge Judas gehören dem Gott Jerusalems.“

Zwei Aussagen werden hier über Jhwh gemacht. Zum einen: Er ist der Gott der ganzen Erde, zum anderen: Die Berge Judas gehören ihm, dem Gott Jerusalems.

Es sind drei geographische Angaben, die in dieser Inschrift begegnen: die ganze Erde, die Berge Judas und Jerusalem; offenkundig sind die drei Aussagen gereiht, nämlich so, daß die geographische Umgrenzung immer enger wird – von der ganzen Erde über die Berge Judas zu Jerusalem hin. Was geographische eine immer engere Eingrenzung darstellt, ist theologisch aber eher als Konzentrationsbewegung zu deuten: Jerusalem ist als kleinste Größe nicht das Unwichtigste, sondern umgekehrt hier als Mittelpunkt der Erde gedacht.

Damit ist auch klar, welchen Geist diese Inschrift atmet; es ist derjenige der Jerusalemer Kulttheologie, jenes theologischen Traditionsstrangs, der am vorexilischen Tempel in Jerusalem gepflegt wurde und der sich vor allem in den Psalmen literarisch niedergeschlagen hat²³. Jhwh ist hier vorgestellt als der auf Zion thronende, mächtige Weltenkönig, der Jerusalem und auch das Umland – die Berge Judas – beschützt und alle chaotischen Bedrohungen wie Feinde, aber auch Naturkatastrophen abwehrt.

Weitere Textbeispiele für diese Vorstellung lassen sich vor allem aus den Psalmen beibringen; die beiden folgenden stammen aus sogenannten Jhwh-Königpsalmen²⁴:

„Denn Jhwh, der Höchste, ist furchtbar, ein großer König über die ganze Erde.“ (Ps 47,3)

„Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jhwh, vor dem Herrn der ganzen Erde²⁵.“ (Ps 97,5)

²² J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik. Band I: J. Renz, Die althebräischen Inschriften. Teil I: Text und Kommentar, Darmstadt 1995, 246; vgl. auch K.A.D. Smelik, Historische Dokumente aus dem alten Israel, Göttingen 1987, 148–150.

²³ Vgl. dazu z.B. O.H. Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt(B) 111, Zürich 1972.

²⁴ Vgl. zu ihnen J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jhwh-König-Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987; vgl. dazu E. Otto, Mythos und Geschichte. Zu einer neuen Arbeit von J. Jeremias, BN 42 (1988), 93–102; B. Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem Gesamtentwurf, ZThK 86 (1989) (= ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 148–213), 389–454.

²⁵ Vgl. weiter auch Jes 54,5.

In diesen Psalmbelegen findet sich derselbe Universalismus wie in der Inschrift (Jhwh als Herr/Gott/König „der ganzen Erde“). Daß in der Inschrift aus Chirbet Bet Layy die Berge Judas eigens erwähnt werden, hat einen einfachen Grund: Chirbet Bet Layy liegt im judäischen Hügelland und soll explizit unter den Schutz des in Jerusalem residierenden Weltenkönigs Jhwh gestellt werden.

Unsere Inschrift hat bekenntnisartigen Charakter, sie prädiziert in zwei Nominalsätzen etwas von Jhwh, sie vertraut auf Jhwhs Mächtigkeit, allerdings spricht sie von Geographie, nicht von Geschichte. Jhwh ist mächtig nicht, weil Jhwh Israel aus Ägypten herausgeführt hat, nicht, weil er Israel am Schilfmeer gerettet hat, nicht, weil er David erwählt hat, sondern weil er, der Gott Jerusalems, der Gott der ganzen Welt ist, dem – so ist einfach zu folgern – auch die Berge Judas gehören.

Wir befinden uns hier im Rahmen einer im Alten Orient im Grunde genommen völlig traditionskonformen Theologie: Daß die Gottheit einerseits als Herrin der Erde erscheint und gerade in dieser Eigenschaft einem bestimmten geographischen Raum – namentlich im engeren Umfeld ihres Heiligtums – Schutz verleiht, läßt sich vielfach belegen²⁶, in Mesopotamien etwa in Hymnen an Schamasch, Marduk, Assur oder Istar. Ganz entsprechend ist das Konzept in den Jhwh-Königspsalmen und der Inschrift aus Chirbet Bet Layy gedacht.

Chirbet Bet Layy ist ein Beispiel eines vorexilischen hymnischen Textes aus dem antiken Israel. Wir wissen, daß der theologische Traditionsstrang, dem dieser Text zuzuordnen ist, damals nicht der einzige war – zu nennen sind weiter etwa die ältere Weisheit, die Anfänge der Schriftprophetie oder die frühe deuteronomische Theologie²⁷. Gleichwohl ist festzuhalten, daß die Jerusalemer Kulttheologie die wohl wichtigste Strömung der damaligen Epoche darstellt: Sie ist sozusagen die orthodoxe Position des wichtigsten Heiligtums im Lande. Literarisch ist sie zu greifen vor allem in den älteren Psalmen, etwa den Zions- oder eben den Jhwh-Königspsalmen. Und dort findet man zahlreiche Altorientalia, Chaoskampf, Festigkeit der Gottesstadt, aber keine Theologie mit einer übergreifenden Geschichtsdeutung im Sinne einer charismatischen Geschichte oder einer Heilsgeschichte. Der epigraphische Befund aus unserer Inschrift konvergiert insofern mit einem historisch differenzierten Bild des alttestamentlichen Befunds: Eine geschichtstheologische Prägung fehlt diesem Strang alttestamentlichen Glaubens. Im Jerusalem der Königszeit hat man den Weltenkönig Jhwh verehrt, der sich wohl in einzelnen Geschichtstaten als solcher erweist – besonders etwa in der Bewahrung Jerusalems unter der Belagerung durch Sanherib (701 v.Chr.), von der

²⁶ Vgl. A. Falkenstein/W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart 1953, 241.249–251.254f.259f.

²⁷ Vgl. dazu O.H. Steck, Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: ders. (Hg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 27–56 (= ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, TB 70, München 1982, 291–317).

2Kön 18–20 und die Parallele Jes 36–39 berichten und die noch in der Spätzeit Israels als das Paradigma göttlicher Rettungszuwendung schlechthin gegenüber Israel gelten²⁸ – das sind in dieser Konzeption aber die Ausprägungen und nicht die Grundlage von Gottes Identität als Gott Israels. Die Gottheit Gottes begründet sich jenseits der Geschichte, aber er dominiert sie in punktuellen Eingriffen.

Ein wichtigen Aspekt läßt sich nun noch hinzunehmen. Benutzt man – wiederum in heuristischem Sinn – eine Unterscheidung von Lévi-Strauss²⁹, dann gilt: Die Jerusalemer Kulttheologie ist eine „kalte“ Konzeption. „Kalt“ heißt in diesem Zusammenhang: Die Jerusalemer Kulttheologie ist von sich aus nicht darauf angelegt, rezeptiv auf geschichtliche Gegenerfahrungen zu reagieren und diese in ihre Konzeption einzubauen, vielmehr versucht sie beständig, sich defensiv gegen eine Veränderung der geschichtlichen Erfahrungslage zu immunisieren. „Heiße“ Konzeptionen dagegen reagieren auf geschichtliche Erfahrungen, rezipieren sie und transformieren sich mit ihnen beständig. Das kann man von der Jerusalemer Kulttheologie nicht sagen, es ist deshalb auch nicht weiter erstaunlich, daß sie den Untergang Judas und Jerusalems 587 v.Chr. nicht überlebte.

Das epigraphische Material aus dem alten Israel sowie eine redaktionsgeschichtlich differenzierte Wahrnehmung des alttestamentlichen Textgutes belegen für die Königszeit einen orthodoxen theologischen Hauptstrang (die Jerusalemer Kulttheologie), der Gott als souveränen Weltenkönig bestimmt. Gottes Souveränität zeigt sich – selbstverständlich – auch in der Geschichte im Sinne charismatischer Ereignisse, aber sie gründet nicht darin. Eine übergreifende geschichtstheologische Prägung läßt sich nicht nachweisen.

IV.

Gegen Ende der Königszeit entsteht in Jerusalem – wohl im Gegenüber zum assyrischen Kulturdruck und in antithetischer Rezeption assyrischer Theologie³⁰ – in nationalreligiösen Kreisen eine gewichtige theologische Position neben der Jerusalemer Kulttheologie, das ist diejenige des Deuteronomiums. Sie hat ihre weiteren traditionsgeschichtlichen Wurzeln wahrscheinlich im Nordreich³¹ und nimmt entscheidende Anstöße aus Prophetie³² und Weisheit³³ auf, aber das muß uns hier nicht weiter be-

²⁸ Vgl. die Hinweise bei O.H. Steck, Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIs^a). Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch, SBS 173/1, Stuttgart 1998, 167–181.

²⁹ Das wilde Denken, Frankfurt 1973; vgl. Assmann, Gedächtnis, 68–70..

³⁰ S. dazu jetzt v.a. Otto, Deuteronomium (s.o. Anm. 8).

³¹ Vgl. die Hinweise bei Schmid, Erzväter und Exodus (s.o. Anm. 10), 158f; vgl. ferner H.D. Preuß, Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982.

³² Vgl. z.B. K. Zobel, Prophetie und Deuteronomium, BZAW 199, Berlin/New York 1992.

schäftigen. Nach der Katastrophe Judas und Jerusalems 587 v.Chr. – die gleichzeitig eine theologische Bankrotterklärung der gloriosen Jerusalemer Kulttheologie bedeuten mußte, die auf den Fall der Gottesstadt samt ihres Tempels ja nicht nur nicht vorbereitet war, sondern als kalte Konzeption geradezu kategorisch ausgeschlossen hatte – nach dieser Katastrophe gewann die Theologie des Deuteronomiums und anschließend daran der Deuteronomismus³⁴ die Oberhand. Sie war in der Lage, eine Antwort auf die geschichtliche Erfahrung des nationalen Zusammenbruchs zu formulieren, eine Antwort, die aus heutiger theologischer Sicht problematisch erscheint, damals aber alle historische Plausibilität für sich hatte: Der Zusammenbruch ist göttliche Strafe für menschliche Schuld³⁵.

Hier findet nun ein ganz entscheidender Schritt hin zur geschichtlichen Prägung der Religion Israels hin statt – die „kalte“ Jerusalemer Kulttheologie hat abgedankt. Denkerisch überlebensfähig ist nur mehr eine Konzeption, die auf die geschichtliche Erfahrung der nationalen Katastrophe zu reagieren imstande ist. Und dieses tritt mit der deuteronomischen Theologie und dem Deuteronomismus nun tatsächlich auf den Plan.

Hier findet eine der entscheidendsten Weichenstellungen in der Theologieggeschichte des alten Israels statt – der Entscheid, nicht an der hergebrachten orthodoxen Überlieferung festzuhalten und dabei selbst unterzugehen, sondern der Entscheid, der bisherigen Orthodoxie strikt zuwiderlaufende Erfahrung theologisch ernstzunehmen, sie zu verarbeiten und dann den zunächst heterodoxen Schritt über die bisherige Orthodoxie hinaus zu einer neuen Konzeption zu wagen, von der von vornherein noch keineswegs feststeht, ob sie sich ihrerseits wieder als orthodox durchsetzen wird. Diese Weichenstellung ist thelogiegeschichtlich wie auch theologisch von außerordentlicher Bedeutung, da sie die Allianz der biblischen Tradition mit je und je geschichtlicher Wahrheit, und nicht mit Ideologie, initiiert hat.

Die deuteronomische Theologie und auch der Deuteronomismus basieren auf zwei Grundannahmen. Erstens: Es gibt zwei Anforderungen an Israel bezüglich seines Kults, nämlich Kultuseinheit und Kultusreinheit. Kultuseinheit bedeutet: Jhwh darf nur in Jerusalem kultisch verehrt werden, und Kultusreinheit meint: Es darf nur Jhwh verehrt werden. Zweitens: Diese Anforderungen – oder wie das Dtn sagt: Gebote – sind mit für den Fall ihres Haltens mit Segen, für den Fall ihres Nichthaltens mit Fluch belegt. Es gilt auch der Umkehrschluß: Erfahrbarer Segen beruht auf Gebotshorsam, geschichtlich erfahrbarer Fluch läßt auf Schuld zurückschließen.

³³ Vgl. z.B. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972.

³⁴ Vgl. dazu H.D. Preuß, *Zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, ThR 58 (1993), 229–264.341–395; W. Groß (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, BBB 98, Weinheim 1995.

³⁵ Vgl. dazu auch K. Schmid, *Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Orient und im Alten Testament*, ZAR 5 (1999), 1–30.

Genau von dieser Zuordnung her stößt nun der Deuteronomismus zu der ersten durchgängig theologisch gedeuteten Geschichtskonzeption Israels vor und präsentiert die Geschichte Israels vom Auszug aus Ägypten bis zum Exil in Ex-2Kön³⁶ unter der genannten Interpretation: Sie ist eine anhaltende Schuldgeschichte, die dementsprechend in der Katastrophe mündet. Die Geschichtsdeutung des Deuteronomismus ist durch und durch von dem engen Junktum zwischen Gebotsgehorsam und dem entsprechenden Ergehen geprägt. Die Verpflichtung Israels auf die Gebote ist der Unterton, der die Geschichte bestimmt – man hat hier den Prototyp einer charismatischen Geschichte.

Der Zusammenhang der alttestamentlichen Geschichtsbücher wurde zu Recht als eine große Gerichtsdoxologie³⁷ bezeichnet, als eine umfassende Hymne auf den gerechten Gott Israels. Angesichts der geschichtlichen Katastrophe ist Jhwh freizusprechen, denn Israel war von ihm in Pflicht und Verantwortung genommen worden, ist aber schuldig an ihm geworden – prominente theologische Zentraltexpte im Deuteronomium und im Deuteronomismus lassen daran nicht den geringsten Zweifel aufkommen. Zu nennen ist hier etwa der Vorspruch zum berühmten Schema Israel „Höre Israel“³⁸ in Dtn 6,1–3, der diese Theorie eines strikten Junktums zwischen Gebotsgehorsam und heilvollem Ergehen deutlich zeigt:

„Und dies ist das Gebot, die Satzungen und Rechte,
die Jhwh, euer Gott, euch geboten hat, daß ihr sie euch lehrt, damit ihr
darnach tut in dem Land, dahin ihr ziehen werdet, um es in Besitz zu
nehmen,
auf daß du dein Leben lang Jhwh, deinen Gott fürchtest und alle seine
Satzungen und Gebote hältst, die ich dir gebe, du und deine Kinder und
deine Kindeskinde, und auf daß deine Tage lang werden.
So höre sie nun, Israel, und bewahre sie zu tun, dann wird es dir gut ge-
hen und ihr werdet euch stark mehren, wie Jhwh, der Gott deiner Väter,
dir gesagt hat, in einem Lande, das von Milch und Honig fließt.“

Man kann nicht sagen, daß diese deuteronomistische Konzeption erst und ausschließlich *post eventum* entstanden sei – sozusagen als Reaktion auf die Katastrophe. Das wäre gerade historisch gesehen wenig plausibel: Damit ein bestimmter Gedanke eine gewisse Orientierungsleistung in der Katastrophe erbringen kann, muß er zuvor schon gedacht gewesen sein.

³⁶ Vgl. zu dieser Umgrenzung Schmid, Erzväter und Exodus (s.o. Anm. 10), 162–165.

³⁷ Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. Band 1. Die geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ²1958, 355; O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967, 138f.

³⁸ Vgl. dazu T. Veijola, Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4–9, VT 42 (1992), 528–541; ders., Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4–9, ThZ 48 (1992), 369–381, jeweils mit Lit.

Die Vorgeschichte des Dtn ist allerdings ein eigenes Thema für sich – für unsere Zwecke hier reicht es festzuhalten, daß anfangs des 6. Jh. v.Chr. eine entscheidende Umbesetzung der theologisch dominanten Position in Israel stattfindet, die namentlich durch die geschichtliche Erfahrung der Katastrophe Judas und Jerusalems erheblich Sukkurs erhalten hat. Israel wird durch den Deuteronomismus theologisch in die Lage versetzt, auch geschichtliche Gegenerfahrungen religiös zu deuten.

Am Anfang des 6.Jh. v.Chr. findet in Israel eine folgenreiche Umbesetzung der theologisch zentralen Positionen statt – sie setzt sich nach der geschichtlichen Katastrophe 587 v.Chr. dann vollends durch. Die orthodoxe Jerusalemer Kulttheologie muß abdanken, der Deuteronomismus greift sich mehr und mehr Raum. Dieser Wechsel ist von fundamentaler Natur: Es fällt die Entscheidung, das hermeneutische Gefälle zwischen Tradition und Erfahrung von der Erfahrung her zu denken. Das heißt: Die Tradition dient nicht der Negation von Erfahrung, sondern Erfahrung transformiert die Tradition.

V.

Eine der wichtigsten Gegenreaktionen auf das Deuteronomium und den Deuteronomismus stellt die sogenannte Priesterschrift³⁹ dar, vermutlich ist sie sogar als direktes und unmittelbares Gegenkonzept zum Deuteronomismus verfaßt worden. Sie kündigt das deuteronomistische Junktim zwischen Gebotsgehorsam und Heil radikal auf und stellt sich auf die Position: Jhwh sagt Israel bedingungslos seine heilvolle Nähe zu, ohne daß Israel sich von sich aus von Jhwh entfernen könnte. Besonders augenfällig wird diese Position in dem theologischen Zentraltext der Priesterschrift, im Abrahambund von Gen 17. Nur schon der Umstand, daß ein Bundesschluß mit dem Erzvater Abraham die theologische Mitte der Priesterschrift darstellt, ist nichts anderes als ein Einspruch gegen die deuteronomistische Bundestheologie, die ihren heilsgeschichtlichen Ort am Sinai hat. Dort galt: Jhwh hat mit Israel am Sinai unter der Verpflichtung auf das Gesetz einen Bund geschlossen. Die Priesterschrift dagegen verlagert den Bund Jhwhs mit Israel nach vorne in die Erzväterzeit, in der es noch kein Gesetz gab. Nach priesterschriftlichem Verständnis steht dieser vor allen Gesetzen ergangene Bund seit Abraham über der Geschichte Israels – unbesehen davon, was Israel tut oder läßt. Durch sein Tun oder Lassen kann Israel das Fortbestehen dieses Bundes weder fördern noch beeinträchtigen – die göttliche Bundeszusage und das Verhalten Israels sind priesterschriftlich völlig entkoppelt. Die priesterschriftliche Bundestheologie vertritt also kein zweiseitiges, sondern nur ein einseitiges Verpflichtungsverhältnis, nämlich eines, das allein seitens Gottes besteht. Hier ist nur auf zwei kleine Besonderheiten in Gen 17 hinzuweisen und zwar im V.7:

³⁹ Vgl. im Überblick E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62 (1997), 1–50; E. Zenger, Art. Priesterschrift, TRE 27, Berlin/New York 1997, 435–446.

„Und ich richte meinen Bund auf zwischen mir und dir
und deinen Nachkommen
von Geschlecht zu Geschlecht
als einen ewigen Bund,
damit ich dein und deiner Nachkommen Gott sei.“

In diesem Vers ist zum einen auffällig, daß der mit Israel geschlossene Bund ein „ewiger“ Bund ist – die von vornherein erfolgte Festsetzung des Bundes auf „ewig“ wäre deuteronomistisch völlig undenkbar, das muß sich dort erst erweisen, wie lange dieser Bund andauern wird. Zum anderen fällt die besondere Fassung der sogenannten Bundesformel⁴⁰ in Gen 17 auf. Sie ist an sich im deuteronomistischen Bereich beheimatet, weist dort aber regelmäßig zwei Hälften auf und lautet: Ich will euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein. In der priesterschriftlichen Rezeption fällt die zweite Hälfte dahin, die Bundesformel lautet nur noch: Ich will euer Gott sein – das Fehlen des Teils „und ihr sollt mein Volk sein“ beruht nicht auf Vergeßlichkeit, sondern ist theologisches Konzept. Überspitzt gesagt läßt sich dieses Fehlen wie folgt interpretieren: Ob ihr mein Volk sein wollt oder nicht, ist irrelevant, ich bin euer Gott, was immer ihr tut oder laßt.

Die Priesterschrift ist ebenso wie der Deuteronomismus ein Kind ihrer Zeit. Sie stammt aus der Perserzeit, jener Epoche einer zweihundertjährigen persischen Oberherrschaft über beinahe die gesamte damals bekannte Welt, die sich religionspolitisch durch eine bemerkenswerte Toleranz gegenüber den Untertanenvölkern auszeichnete. In geschichtstheologischer Hinsicht hat die Priesterschrift ihre Verfassergegenwart offenkundig als theokratischen Endzustand der Geschichte interpretiert. Wenn Israel in seinem Land wohnt und dort *rite* seinen Kult vollführen kann, dann ist damit das Ziel der Geschichte erreicht. Einschneidende Veränderungen sind nicht mehr zu erwarten: Politisch hegt die Priesterschrift keinerlei nationalstaatliche Ambitionen – die persische Oberherrschaft ist ihr kein theologischer Anstoß. Was allein zählt, ist das unter genauer Observanz der entsprechenden Gesetze gewährleistete Funktionieren des Jerusalemer Kults – und das ist unter den Persern gegeben.

Gerade das priesterliche Gesetzesverständnis illustriert auf seine Weise im Gegenüber zur deuteronomistischen Gesetzeskonzeption noch einmal deutlich die Theorie der theokratischen Aufhebung der Geschichte in der Priesterschrift. Waren die Gesetze im Deuteronomismus – schlagwortartig gesagt – dazu da, Schuld zu *vermeiden*, so dienen sie in der Priesterschrift dazu, Schuld zu *beseitigen*⁴¹. Sie ermöglichen die korrekte

⁴⁰ Vgl. R. Rendtorff, Die „Bundesformel“. Eine exegetisch-theologische Untersuchung, SBS 160, Stuttgart 1995.

⁴¹ Vgl. dazu immer noch K. Koch, Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung, ZThK 55 (1958), 36–51; neuerdings M. Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, JBTh 4, Neukirchen-Vluyn 1989, 29–61.

Durchführung des von Gott gestifteten Sühnekults, der den Endzustand der Geschichte in Gerechtigkeit kultisch stabilisiert. Mit dieser Gesamtausrichtung ist die Priesterschrift gegenüber dem Deuteronomismus wieder als ausgesprochen kalte Konzeption anzusprechen. Theologiegeschichtlich ist es jedoch außerordentlich wichtig zu wissen, daß die Priesterschrift den Deuteronomismus nicht einfach abgelöst hat: Der Deuteronomismus besteht auch neben der Priesterschrift weiter – die nachexilische Theologiegeschichte ist nicht ein-, sondern mehrsträngig verlaufen.

Im Zeitalter der judäischen Restauration tritt mit der Priesterschrift eine dem Deuteronomismus diametral entgegengesetzte Position auf den Plan. Das Heil für Israel wird vom Gebotsgehorsam entkoppelt und als in der gegenwärtigen Weltordnung realisiert interpretiert. Die Gesetze sind nicht mehr wie im Deuteronomismus unmittelbar geschichtsrelevant (Gehorsam zieht Heil, Ungehorsam Unheil nach sich), sondern sie zielen darauf, den theokratischen Endzustand der Geschichte zu sichern: Die priesterlichen Gesetze beziehen sich auf den Sühnekult, der als göttliche Stiftung dazu dient, nicht Schuld zu vermeiden, sondern Schuld zu beseitigen. So wird das Ende der Geschichte kultisch stabilisiert.

VI.

Der letzte Markstein entstammt dem Danielbuch⁴², das sich zeitgeschichtlich recht genau einordnen läßt. Es wurde erst im Verlauf der Makkabäeraufstände, um 164 v.Chr., abgeschlossen und fand deshalb keine Aufnahme mehr in den Kanonsteil der Propheten, sondern rangiert unter den Schriften. Man rechnet es in seiner Jetztgestalt zum sogenannten apokalyptischen Schrifttum, also dem literarischen Niederschlag jener Geistesströmung zwischen dem 3. vorchristlichen und 3. nachchristlichen Jh., die den göttlichen Geschichtsverlauf visionären Gestalten im voraus enthüllt sein läßt.

In Dan 2, 19–22 findet sich eine Art Bekenntnis Daniels zu seinem Gott – möglicherweise gehört dieser Text einer älteren literarischen Schicht an⁴³, doch ist das umstritten und muß hier auch nicht entschieden werden.

In Dan 2, 19–22 steht zu lesen:

„Da wurde dem Daniel das Geheimnis in einem Nachtgesicht geoffenbart. Und Daniel pries den Gott des Himmels,

⁴² Vgl. zur Geschichtstheologie in Dan K. Koch, Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel (1961), in: ders., J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 276–310 und v.a. O.H. Steck, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel (1980), in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, ThB 70, München 1982, 262–290.

⁴³ Vgl. R.G. Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991.

sagte und sprach: Der Name Gottes sei gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit! denn Weisheit und Macht, sie sind sein.

Er ist es, der wechseln läßt Zeiten und Stunden; er setzt Könige ab und setzt Könige ein. Er gibt den Weisen die Weisheit und den Verständigen den Verstand.

Er ist es, der das Tiefste und Geheimste enthüllt; er weiß, was in der Finsternis ist, und das Licht wohnt bei ihm.“

Man könnte verschiedene Motive aus diesem Text herausgreifen und besprechen, hier soll es nur um die außerordentlich bedeutsame Gottesaussage in 2,21 gehen: „Er ist es, der wechseln läßt Zeiten und Stunden; er setzt Könige ab und setzt Könige ein“. Gott ist der Regulator der Weltenuhr, nicht nur regelt er den Zeitenlauf, sondern er füllt ihn auch inhaltlich von seiner politischen Seite her: er setzt Könige ab und er setzt Könige ein – man beachte die auffällige Reihenfolge.

Hier steht schon beinahe ein Geschichtsdeterminismus vor der Tür; Gott ist eben nicht nur derjenige, der *in der Zeit* und *in der Geschichte* handelt, sondern er bestimmt die Zeit selbst. Im apokalyptischen Schrifttum der Folgezeit wird dieser Gedanke noch erheblich weitergetrieben. Gott kann dort dann die Zeit sogar verlangsamen oder beschleunigen – man spricht von der Vorstellung der Apokopation oder der Akzeleration der Zeiten. Gottes Herrschaft über die Zeit ist dort so absolut gedacht, daß er nicht einfach regelkonform Zeiten und Stunden wechseln läßt, sondern diesen Wechsel selbst in vollkommener Macht unter sich hat.

Vergleicht man die Konzeption von Dan 2 mit derjenigen der Priesterschrift, so sind vor allem zwei Punkte festzuhalten: Nach der zweihundertjährigen Ordo-Erfahrung der persischen Weltherrschaft mußte mit ihrem Zusammenbruch die theokratisch in der Perserzeit beendete Geschichte zwangsläufig wieder ins Fließen geraten. Die Erfahrung widerlegte die theokratische Theorie vom Ende der Geschichte gründlich: Mit Alexander dem Großen und mit den nachfolgenden Diadochenkämpfen änderte sich die Erfahrungslage gegenüber der Perserzeit vollständig. Die Erfahrung eines stabilen gottgelenkten Weltreichs unter der Verwaltung des persischen Großkönigs wich dem machtpolitischen Durcheinander der Folgezeit. Die Geschichte hatte das Ende der Geschichte wieder eingeholt.

Zum anderen – und das ist nun der interessante Punkt – geht in der Folgezeit keine nachpriesterschriftliche Geschichtstheologie mehr hinter die theokratische Überzeugung der absoluten weltpolitischen Lenkung von seiten Gottes und damit seiner Geschichtsmächtigkeit zurück. Die Vorstellung einer Heilsgeschichte im engeren Sinn, einer durch und durch von Gott gelenkten und in Gang gehaltenen Geschichte scheint sich nachgerade aus dem Scheitern der Theokratie ergeben zu haben, denn dieser Vorstellung einer totalen göttlichen Geschichtslenkung hält an dem grundsätzlichen Gedanken der Theokratie nach wie vor fest: *Gott* bestimmt, wer über seine Welt herrscht – auch wenn es nunmehr nicht ein-

fach der persische Großkönig in dynastischer Auffächerung ist, den Gott mit der Weltherrschaft beauftragt, sondern verschiedene Könige sich miteinander in kurzen Abständen abwechseln. Unser Text aus Dan 2 zeigt, daß dieser Gedanke regelrecht zu einer Theorie ausgebaut werden konnte: Gott setzt Könige ab und er setzt Könige ein. Die auffällige Reihenfolge verrät gleichsam noch den Ursprung dieser Theorie aus der Theokratie – zunächst muß der Thron der persischen Weltherrschaft geräumt werden, bevor andere Könige in die Herrschaft eingesetzt werden können.

Entsprechend der offenkundigen Rezeption theokratischer Grundvorstellungen in dieser Konzeption von Dan 2 muß es nicht erstaunen, daß sie eher als „kalt“ anzusprechen ist. Die nachtheokratische Durchtheoretisierung der Geschichte in Dan 2 beginnt – überspitzt gesagt – Geschichte und Kontingenz auseinanderzudividieren.

Mit dem Beginn der Apokalyptik wird eine zunehmend integrale Zuordnung von Gott und Geschichte erkennbar. Gott ist nicht nur Herr in der Geschichte, sondern er ist Herr über die Geschichte als solche, er ist es, der Zeiten und Stunden wechseln läßt. Dies aber nicht nur im formalen Sinn: Er läßt Zeiten und Stunden wechseln gerade in ihrer politischen Füllung, er setzt Könige ab und Könige ein. Dieses Konzept entstammt der Rezeption theokratischer Grundüberzeugungen.

VII.

Das Neue Testament, seinerseits theologiegeschichtlich zu differenzieren, steht in einer eigentümlichen Kontinuität *und* Diskontinuität zu der skizzierten Entwicklung im Alten Testament, von der noch einmal zu betonen ist, daß es sich bei ihr nicht um eine einsträngige, lineare Gedankenlinie handelt; vielmehr ging es um die Vorstellung einiger Konzepte in historischer Reihenfolge, die zwar eine gewisse Prominenz in der alttestamentlichen Theologiegeschichte haben, aber nie das Feld allein beherrschten. Auf je unterschiedliche Weise versuchen die neutestamentlichen Christologien, die Geschichtsmächtigkeit Gottes, die von theokratischen und apokalyptischen Texten begründet wird, mit der Kontingenz der Inkarnation zusammenzudenken. Derselbe Gott, der die Geschichte selbst lenkt und bestimmt, geht gleichzeitig an einem bestimmten historischen Ort in sie ein. Das Neue Testament und die altkirchliche Theologie bieten für den Versuch dieses Zusammendenkens unterschiedliche Lösungsvorschläge, die hier nicht behandelt werden können und müssen. Nur soviel: Daß die Kontingenz der Inkarnation sich immer wieder zu verflüchtigen droht, davon weiß die Kirchengeschichte mehr als ein Lied zu singen. Warum Gott Mensch wurde, darauf formulierten bedeutende Kirchenmänner bedeutende Antworten, die sich nicht immer, aber auch an der scheinbaren Erkenntnis ergötzen konnten, daß es ja genau besehen so kommen mußte – es war gar nicht anders vorgesehen.

Diesen Glaubensgehalt der Kontingenz der Inkarnation vor seiner Verflüchtigung zu schützen, das ist eine ehrenwerte Aufgabe, aber in ihrem Grundzug wohl ähnlich problematisch wie der Kampf für den Frieden. Es gehört wahrscheinlich eben zu diesem Gedanken, daß er sich gern verflüchtigt – und seine Tragik ist vielleicht diejenige, daß diejenigen, die ihn *bona fide* davor schützen wollen, ihn eben dadurch umso schneller verschwinden lassen.

Die literarische Verarbeitung des Gedankens der Menschwerdung Gottes schliesst sich kontinuierlich-diskontinuierlich an die skizzierte geschichtstheologische Entwicklung des Alten Testaments an – zu unterscheiden sind hier unterschiedliche neutestamentliche (und altkirchliche) Konzeptionen. Jedenfalls gilt: Eine gloriose Geschichtstheologie eines hoch, ja unbeteiligt über der Geschichte thronenden Gottes ist post Christum natum nicht mehr möglich. Gott erweist sich als Herr über Welt und Geschichte nicht durch sein Unbeteiligtsein, sondern durch sein Eingehen in sie, nicht durch die Ausschaltung aller Kontingenz im Rahmen einer übergeordneten Geschichtstheologie, sondern durch das Einlassen Gottes auf geschichtliche Kontingenz.

VIII.

Zu Beginn war von zwei Hinsichten die Rede, gemäß denen von einem intimen Verhältnis des christlichen Glaubens zur Geschichte gesprochen werden kann: Zum einen existiert der christliche Glaube notwendigerweise in geschichtlich geprägten und bedingten Artikulationsgestalten, zum anderen – und um diesen zweiten Punkt und seine Vorgeschichte ist es bislang gegangen – bezieht sich der christliche Glaube elementar auf ein historisch-kontingentes Ereignis als seine Grundlage zurück.

Hat das eine mit dem anderen etwas zu tun? Bedarf der christliche Glaube *deshalb* immer neuer geschichtlicher Auslegungen, weil er selbst fundamental auf einem geschichtlichen Ereignis beruht? – Es ist nur naheliegend anzunehmen, daß das tatsächlich der Fall ist. Der Grund für die innere Verbindung dieser beiden Hinsichten des Geschichtsbezugs des christlichen Glaubens liegt darin, daß geschichtliche Ereignisse von sich aus immer auslegungsbedürftig sind. Weil sich der christliche Glaube auf ein geschichtliches Ereignis bezieht, bedarf er der Auslegung. Und weil die Auslegungen selbst immer geschichtlich geprägt und bedingt sind, bedarf er der *fortwährenden* Auslegungsarbeit. Es gibt keine eindeutigen Ereignisse und keine abschließenden Deutungen. Wohl gibt es Deutungen, die den Ereignissen angemessener sind und solche, die es weniger oder nicht sind, doch weder läßt sich der grundsätzliche Hiat zwischen einem Ereignis und seiner Deutung beseitigen, noch läßt sich eine Deutung ihrer eigenen Geschichtlichkeit berauben.

Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens mit seinem fortwährenden Sich-Einlassen auf neue geschichtliche Erfahrungen ist nicht immer bequem. Es nötigt Denkanstrengungen ab, es fordert bisweilen die Revision hergebrachter Überzeugungen, es kann mitunter zu Orientierungslosigkeit führen, die allerdings bei Lichte besehen nicht mehr als dasjenige zeigen, daß bisherige Orientierungsraster nicht sachgemäß waren. Aber: Weil sich das Christentum in kontinuierlich-diskontinuierlichem Gefolge der alttestamentlichen Tradition voll und ganz auf die Geschichte eingelassen hat, wurde es ihm in der frühchristlichen Zeit möglich, sich der Philosophie zu öffnen und so etwas wie Theologie auszubilden, also eine kritisch verantwortete Reflexion über seinen Gegenstand. Bei Augustin läßt sich dann die Bezeichnung der *vera religio*, der wahren Religion belegen und Augustin hat damit die fundamentale Allianz des Christentums mit der Wahrheitsfrage auf den Begriff gebracht. In seiner Wahlverwandtschaft mit der Philosophie hat sich das Christentum nicht irgendwelche übersinnlichen Spekulationen oder Informationen zum Gegenstand gemacht, sondern diese Welt mit all ihren Lebensminderungen, aber auch mit all ihren Lebensgewährungen – und es stellt seine Deutungen der Gegenwart in Rückbindung an sein geschichtliches Stiftungsergebnis zur Diskussion, in der Glaube keine Voraussetzung, wohl aber eine mögliche Folge darstellt.